

「太宰治」と佛教とのかわり

——「人間失格」を中心に——

藤井了諦

〇はじめに

かつて私は「人間失格」をテキストとして講義をしたが、今年度（昭和六十一年）の終りに、佛教文化研究所から原稿の依頼を受け、改めてこの作品を読み直してみた。私がこの佛教文化研究所々員として、佛教に深くかわかることになって、その目でこの作品をみた時、この作品が親鸞と深くかわかりをもっていることに驚かされた。

これまで多くの研究者が太宰治の論文を書く時、「キリスト教」とのかかわりに触れてこのことを重視してきた。たとえば、佐古純一郎氏は、現代作家のなかで太宰治ほどに聖書を熱心に読んだ人はいなかったであろう。たとえば作品を読んでいて、聖書の言葉がまったく自然に

「太宰治」と佛教とのかわり

まるで太宰自身の文章でもあるかのように引用されているのにぶつかることが多いのであるが、聖書がそこまで太宰の心に入りこんでいたことを示しているのである。^{註1}

と述べ、「聖書が太宰の心に入りこんで」いて、「太宰がキリストとの出合いを求めて苦しんだ」ことを認めた上で、

太宰治が聖書を熱心に読んだことが事実であったからといってそこにキリスト者としての太宰治をイメージすることは、私はあまりにも無暴な飛躍だ^{註2}と思う。

と述べ「太宰をキリスト者と考えることは、ひいきのひきたおしというものだろう」と云いながら、太宰治が「反キリスト的なものへの戦いから『如是我聞』を書いて発表した」ということを捉えて、「反キリスト的なものに向って戦いをいどむ人間は、少なくともキリストの側に立っている人間であることだけはまちがいでなからう」と述べている。ま

た、菊田義孝氏は、

太宰はキリストやエホバの名を瀬りに口にして、宗教とほとんどすれすれのところまで歩み寄ったように見えただけで、結局において、「宗教の道」に足を踏み入れはしなかった。最後まで「信仰」によって「救われ」ようとは、しなかったのである。^{註3}

と述べ、「聖書との深いかかわり」を認めている。そして両氏とも「太宰治はキリスト教信仰にまではいたらなかった」と記している。が、私はむしろ「佛教」が信仰に近い形で、太宰の心の底に沈潜していたと考える。もちろん、「キリスト教」と「佛教」の二つの宗教は、それぞれによって立つ思想的立場をまったく異にしているものの、この二つの宗教の共通点をみてみた時、キリスト教の信仰（——基本構造）と浄土真宗の信仰との間に存在する多くの共通点にその起因もあるうが、それよりも太宰治自身が佛教の家庭環境に育ち、とりわけ太宰の生き方に決定的な役割を果たした「越野たけ」の佛教による宗教教育、

私は病身だったので、寝ながらたくさん本を読んだ。読む本がなくなれば、たけは村の日曜学校などから子供の本をどしどし借りて来て私に読ませた。私は黙読することを覚えてゐたので、いくら本を読んでも疲れないのだ。たけは又、私に道徳を教へた。お寺へ屢々連れて行って地獄極楽の御伝掛地を見せて説明した。（「思ひ出」）

が、大きく影響していたと思う。太宰治自身が、

不当に恵まれてゐるといふ、いやな恐怖感が、幼時から私を卑屈に

し、厭世的にしてゐた。金持の子供は金持の子らしく大地獄に落ちなければならぬといふ信仰を持つてゐた。（「東京八景」）

と述べている通り、「衣・食・住に困らない家」（「人間失格」）に育った子供の時分から、知らず知らずの間に心の中に佛教精神が培われていった。が、その後成人して聖書の研究をするようになり、聖書のことばが作品の上に多くあらわれるようになったため、研究者がその作品に引用された聖書のことばや、キリスト教用語の頻出に *classement*（眩惑）されて、その聖書のことばやキリスト教用語の反対側にひそんでいる佛教の心が *extraction*（抽出）されていないように思う。したがって、私はそのことを作品「人間失格」を通して明らかにしようと試みてこの論文のペンを執った。

註1・2 「太宰治論」佐古純一郎（審美社）

註3 「太宰治の罪の問題」菊田義孝（審美社）

○ 作品と仏教用語について

(イ) 作品名とのかかわり

はじめに「人間失格」とは直接かかわりはないが、一応太宰治が書いた作品名と佛教用語とのかかわりの深さをみてみたい。

一、地獄を示す「無間奈落」の語を、そのまま作品の題に使って昭和

三年五月に「細胞文芸」に発表した。

二、梵語の「鉢に物を受ける意」を示す Pindapāṭika の托鉢、すなわち修行僧が各家をまわり施しの米や錢を鉢で受ける意味をもった托鉢の語を用いて、青い目の外人が托鉢するという意味で「碧眼托鉢」を作品名として「日本浪漫派」に昭和十一年一月から三月まで連載した。

三、特に佛教用語というわけではないが、神や佛に日数を限って祈願し、その日数の満ちたことを示すことばに「満願」があるが、これを昭和十三年「文筆」九月号に使って発表した作品が「満願」である。

四、佛教で剃髪・得度しない幼い童や、佛になる候補者である菩薩の異称に用いられる「童子」の語を使った作品に、昭和十四年「婦人画報」十一月号に発表した「おしゃれ童子」がある。

五、佛教では、佛に供養するため花（または花片を形取ったもの）を佛前に散布することや、「声明」の一種を「散華」というが、このことばを用いた作品を「新若人」に昭和十九年三月発表した。

六、佛教のお経の始めによく出てくる「如是我聞」（かくの如く我は聞けりの意）をそのまま使って、昭和二十三年三月から「新潮」に連載したものに「如是我聞」がある。

(a) 佛教的内容をもった作品

「太宰治」と佛教とのかかわり

一、内容的に佛教的なものをもりこんだものに、昭和五年「座標」の一・三・五月号に連載された「地主二代」（「序章―花火供養」）「第一章阿鼻地獄」第二章奈落」といった佛教用語で綴られたものや、昭和二十三年六月から八月にかけて「展望」に連載された「人間失格」（佛教的信仰を示した）等がある。

二、他に東洋の佛教的無常觀を漂わせたものに、昭和十九年五月「文芸」に発表した「義理」（後に他の作品と共に昭和二十年一月「新釈諸国噺」として生活社から刊行）や、佛教的慈悲・愛をとり入れて昭和二十年十月筑摩書房から刊行した「お伽草子」等がある。

（なお、作品名と内容とは、一応ここでは別にして考えた。）

(a) 作品「人間失格」の中の佛教的用語

作品「人間失格」の中に使用されている主なる佛教用語、または佛教的用語を挙げてみると次のようになる。（次の右側の（多）は作品の中にその字が多く出てくることを示す。）

○不思議○不幸○恐怖○靈○迷信○地獄○安樂○禍○阿鼻地獄○痛苦○不安○罽羅○無○空○坊主○忍○不信○妙諦○六親眷屬○聖德太子○業火○惡魔○偽善○伽藍○邪慳○惡○妖怪○無智○安心○慾○世間○惡德○死○奉仕○金縛○恩○丸坊主○幸福○不幸○自覺○無心○邪淫○大袈裟○說教○小僧○無益○愛○不味○煩悶○罪○信仰○和尚○葬○合掌○情慾○虚仮○憎惡○慈悲○阿鼻叫喚

○空想的観念的な浄土と美的世界の構築及び目ざめ

作者太宰治は作品「人間失格」の「第一の手記」で、主人公大庭葉蔵を通して「自分には、人間の生活というものが見当つかないのです」と述べさせて、作者太宰の考えを語り、その具体例として旧家の大家族の家の生活・習慣の中で人間関係を述べ、

つまり自分には、人間の営みというものが未だに何もわかっていない、という事になりそうです。自分の幸福の観念と、世のすべての人たちの幸福の観念とが、まるで食いちがっているような不安、自分はその不安のために夜々、輾転し、呻吟し、発狂しかけた事さえあります。自分はいったい幸福なのでしょうか。

と人間の営み——社会生活の不安を述べ、

しかし、それにしては、よく自殺もせず、発狂もせず、政党を論じ、絶望せず、屈せず生活のたたかいを続けて行ける、苦しくないんじゃないか？ エゴイストになりきって、しかもそれを当然の事と確信し、いちども自分を疑った事が無いんじゃないか？ それなら、楽だ、しかし、人間というものは、皆そんなもので、またそれで満点なのではないかしら。

と、自己を欺きながら生きる人間模様を描き、

考えれば考えるほど、自分には、わからなくなり、自分ひとり全く

変っているような、不安と恐怖に襲われるばかりなのです。自分は隣人と、ほとんど会話が出来ません。何を、どう言ったらいいのか、わからないのです。

と、その実社会が分らなくなって、それを逃れるため「そこで考え出したのは、道化でした。」と、その「道化」を考え出した理由を述べ「それは、自分の、人間に対する最後の求愛でした。」といっている。

今後の論拠となるので、やや引用が長くなったが、要するに主人公は「人間の営みが分らないので不安だ」といい、その不安の理由が(一)自分の幸福の観念と世のすべての人たちの幸福の観念が違うため、(二)自分を疑うことがないからだ。と二つのことをあげて、この不安から脱却するために考え出したのが「道化でした。」というのである。

そこで(一)の理由であるが、これは主人公の抱いている社会のイメージ(この場合自分の幸福の観念)と現実社会のイメージ(この場合世のすべての人たちの幸福の観念)とがすでに食い違って、つまりこの二つの間に亀裂が生じていて、不安だというのである。では「主人公の幸福の観念」はどういうものであるか。亀裂を生んだ「世のすべての人たちの幸福の観念」が実社会に即した現実的なものとするならば、「主人公の幸福の観念」は現実から遊離したものではなからうか。それは「主人公の幸福の観念」が、作者太宰治が影響を受けたというキリスト教で云いかえるならば幸福——「天国」という理想の観念が聖書を通して作られた空想的な観念であるからであらう。丁度佛教の經典に記され

た極楽浄土が、人間の生みだした情緒的空想の浄土であるにも拘わらず、その經典の浄土をその盛極楽浄土を示すものとして受けとめている多くの人びとと同じで、主人公がその空想的観念的な幸福を作りあげて、現実即した「世のすべての人たちの幸福観念」と異なるといっているのではなからうか。だから、「第三の手記」で、「地獄は信ぜられなくても、天国の存在はどうしても信ぜられなかったのです」といわしめ、空想的観念的な天国を信ぜられず、自分の身体を通して体験し現実の苦しみから得た地獄は信じられる存在であったのだ。

しかも、この「地獄」の語を太宰治は「人間失格」の中で非常に多く使っているが、その「地獄」のイメージは幼い頃「越野たけ」から受けた佛教的教育の影響による「佛教的地獄」の色彩が強いとみていいだろう。したがって、ここでいう「幸福」——「天国」は佛教的浄土や極楽と解していいのではなからうか。

では、何故「第一の手記」のはじめに、こうした「自分の幸福の観念」と「世のすべての人たちの幸福の観念」との違いを述べ、その亀裂からくる不安を述べたのであろうか。それは、この亀裂をどうしたら回復可能にできるかという点であり、この亀裂を想像力によって太宰治が埋め補うことによって、一つの文字を creation (創造) しようと試みたのではあるまいか。つまり、実社会から遊離して亀裂の深まった状況の中で、何とか現実社会と接触し、世間の人たちとの交わりを回復し取り戻す中で、自分の「生の拠点」を築こうとする狙いと共に、そうした

「太宰治」と佛教とのかかわり

仮構を通して一つの美的世界を作品の中に提示しようと試みたため、問題提起をはじめにしたのではなからうか。

次に(二)の理由だが、「人はエゴイストになりきって、しかもそれを当然の事と確信し、いちども自分を疑った事が無いんじゃないか?……」わからない。そこで考え出したのは道化でした。」というのであるが、この主人公葉蔵のいう通り「人間はエゴイスト」であり、自己中心主義的で、自分本位に見、考え行動し勝ちである。ために「自己をみつめ」「考える自己」を知らないから「生きた自己」「目覚めた自己」は知ることとは出来ないのである。もし、「生きた自己」「目覚めた自己」を分ろうとするならば、エゴイスト——自己中心主義的立場を脱却するより方法がないのである。それをするためには、まず自己否定をしなければならぬ。完全に自己を否定し、自分を殺してしまった時に始めて真の自己に目覚めるのである。が、自分で自分を否定してもそこには否定した自分の姿が残るから、この自己否定は他からの否定でなければならぬ。他者の否定によってはじめて完全に自己否定が可能なのである。その方便として主人公は道化を実行し、本心をかくして他者に「お茶目に見られる」ことによって自己を否定し、他人からも「自分ひとり全く変っているような」者として自己が否定されたのである。

つまり、道化の葉蔵——太宰治は、方便の葉蔵であり、葉蔵はどこまでも道化の人間でなければならないのである。葉蔵が真に「ただの人」になりきることによって真に「目覚めた人」になった時、はじめてこの道

化がその役割を果たしたことになるのである。かくして、はじめて真の自己に對峙し、自己に目覚めた時、自己が「個」であることを理解するのである。自分を殺して、はじめて真の自己に目覚めるのであるが、その場合の自分は「個」であり、他者ではなく、この「個」である自分が、この「一個の私」が殺されて死ぬのである。こうして自分が「個」であることを知ることによって、この私はずっとと天涯孤独の「独り」であることを悟るのである。「無量寿經」下に、

人世間愛慾の中に在りて、独り生じ、独り死し、独り去り、独り来る。まさに行いて苦樂の地に至りおもむくべし。自ら之に當るに代る者あることなし。

とあり、自分は独りである。だから太宰治は主人公葉蔵に「第一の手記」の終りで「自分の孤独」の匂いをいわたしたのである。

○一切の群生海は虚仮詭偽

「第一の手記」の終りの方で、主人公は、

互いにあざむき合って、しかもいずれも不思議に何の傷もつかず、あざむき合っている事にさえ気がついていないみたいな、実にあざやかな、それこそ清く明るくほがらかな不信の例が、人間の生活に充満しているように思われます。

といい、人間が欺き合っている様子を述べ、

自分には、あざむき合っているが、清く、明るく、朗らかに生きてい、あるいは生きうる自信を持っているみたいな人間が難解なのです。人間は、ついに自分にその妙諦を教えてはくれませんでした。

と云い、欺き合って生きる人間を難解だといわしめているが、ここには人間がともすると外面だけは善人らしく努め精進しているようで、実は内心は嘘・偽りを云い勝ちであることを criticism (非難) している。が、この点では親鸞が、

一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清淨の心なし。虚仮詭偽にして真実の心なし。^{註1}

と、世間を看破したのと同じであり、これは全くカール・バルトが、^{註2}

宗教の現実はずいといと蹟き、罪と死、惡魔と地獄である。宗教は人間を罪責と運命の問題からつれ出すのではなくして、却って初めて正しくその内へと導き入れるのである。宗教は人間に人生問題の如何なる解決をも与えないで、むしろ人間自身を端的に解決し難き謎たらしめる。

と述べて、「宗教は、人間が救済されていないことの發見である。」といっていることからすれば、葉蔵——太宰治の真剣な生への欲求が求道としての斗いにとってかわったとみてもよいのではなからうか。

特に「あざむき合っていないながら清く、明るく、朗らかに生きている、あるいは生きうる自信を持っているみたいな人間が難解なのです。」というあたりは、かのハイデッガー^{註3}が「平均人」が、日常性の中に浸りこ

んで、自己省察らしいものがなくただ環境の中に埋没してしまって、ただ徒らに生死をくりかえすに過ぎない人びとである。これを釈迦は「愚かなる異性」と呼んだが、この「愚かなる異性」に対し、「難解だ」と云い切ったことは、それは逆に「自分は如何なる人間であるか」の省察が発せられたということであり、これは人格主体としての「自分」の反省であるとみてよいのではなからうか。同質の人々のみが同じような考え方のもとに同じような生活をしている同質的人間社会の中には、そのような「人格を主体とした自分」は確立されないし、まして「自分は如何なる人間であるか」の省察がなされることはないのである。葉藏に「人間は、ついに自分にその妙諦を教えてくれませんでした。」といわしめているが、実はこの時すでに妙諦を得て宗教の段階に達していたことの裏返しとみてよいのではなからうか。

註1 日本思想大系11「親鸞」(岩波書店)

註2 Karl Barth, Der Römerbrief.

註3 M. Heidegger (1889~)

○絶対的否定即絶対的肯定と絶対無

「第二の手記」で主人公は、

自分には、淫売婦というものが、人間でも、女性でもない、白痴か狂人のように見え、そのふところの中で、自分はかえって全く安心し

「太宰治」と佛教とのかかわり

て、ぐっすり眠る事が出来ました。みんな、哀しいくらい、実にみんなも慾というものが無いのでした。そうして、自分に、同類の親和感とでもいったようなものを覚えるのか、自分は、いつも、その淫売婦たちから、窮屈でない程度の自然の好意を示されました。何の打算も無い好意、押し売りではない好意、二度と来ないかも知れぬひとへの好意、自分には、その白痴か狂人の淫売婦たちに、マリヤの円光を現実に見た夜もあったのです。

といっているが、「淫売婦即マリヤの円光」とは何であろうか。常識的に考えて「淫売婦」と「マリヤ」の関係は、人間を中心としてそれぞれ反対側——対称点にあって、反対・矛盾の関係にあるわけである。その絶対反対・矛盾の関係にある「マリヤ」は直ちに「淫売婦」とはなりえない筈である。そこには絶対否定がある筈であるにも拘わらず、「マリヤ」が「淫売婦」とはどういうことなのだろうか。「マリヤ」が「淫売婦」であるということは、反対矛盾したものがそのまま一体となり即同一ということである。そのことは、絶対的否定即絶対的肯定でなければならぬのである。そのことが成立するためには絶対的否定即絶対的肯定の有無を超越して、無即ち絶対無であってはじめて成りたつのである。絶対無——絶対虚無・虚空であるから、絶対的否定即絶対的肯定が成立するのである。このことは首楞嚴三昧經でいう「『一』は不二、『真如』は二でなく一である。」とするのと同じであり、もともと「淫売婦」と「マリヤ」は一如であるのだ。ただその一如が逆転したのである。こ

う考えてくると、作者の「淫売婦即マリヤ」の考え方は、親鸞の「煩惱菩提体無二」(浄土高僧和讃)と同じ思考なのである。すなわち、親鸞は「正像末和讃」^{註1}の中で、

罪業モトヨリカタチナシ

妄想顛倒ノナセルナリ

心性モトヨリキヨケレト

コノ世ハマコトノヒトソナキ

とこのように述べているから、思想的には太宰治と親鸞——浄土真宗との間には類似点が見出されるのではなからうか。

註1 日本古典文学大系82「親鸞集・日蓮集」(岩波書店) (文明本)

○自我をもった個的人格と罪意識

「第三の手記」で、主人公は、

その時以来、自分は、(世間とは個人じゃないか)という、思想めいたものを持つようになったのです。

そうして、世間というものは、個人ではなからうかと思いはじめてから、自分は、いままでよりは、多少、自分の意志で動く事が出来るようになりました。

といっているが、この「世間とは個人じゃないか」のことばは、普通世

間一般の人が「世間てい」「世間の目」といっているその場合の「世間」の語と同じで、「世の中のすべての人の目」を指すのではあるが、実際には「世の中すべての人の目」又は「社会の目」ではなくして、作品の「世間」といふのは「人じゃないか」「世間じゃない。あなたでしゅう」となり「発言した人自身の目」であることを意味しており、そのことを指摘したいわば「世間てい」「世間の目」なる語の「世間」のもつ意味の嘘・偽りを看破したものである。ところが、そのように看破することによって「自分の意志で動く事が出来るようになりました。」とことばを後に続けたことで、前述の「世間は個人じゃないか。——世の中というのは発言している君自身のことではないか」と「世間」の語のもつなかみの意味を正しく指摘し、その偽りを剝離したその後続ける飛躍したことばによって誤った行動になるのである。では、何故誤った行動になるかといえは、「個」は「全」なくして存在しないからである。つまり、社会という基盤なくして個人は存在しないからである。個人は社会に支えられて生存しているのである。にも拘わらず、主人公は「世間は個人じゃないか」から自分が社会から離れて自主独立した存在——個的人格として「自分の意志で動く事が出来るようになりました。」というような、思い上がった間違いを犯しているのである。

そうした妄想的な個的人格を信じ、自己を自主独立的な「個」と考え行動することによって、周囲の人々をコントロール(control)可能と考えて、すべてを自己中心的に見・行動し、どこまでも欲求的に意志的に

前方ばかりをみつめて追求した結果、主人公はシズ子の目に「わがまま」と映り、堀木から「ケチ」といわれるようになって、愛欲の煩惱の渦巻く世界をつくったのである。

こうしたことを、曇鸞や親鸞は、

かの罪を造る人は、自ら妄想の心に依止し、煩惱虚妄の果報の衆生に依って生ず。^{註1}

と述べているのである。しかも、主人公自身はそれに気がついていないのである。だから、

世間。どうやら自分にも、それがほんやりわかりかけて来たような気がしていました。個人と個人の争いで、しかも、その場の争いで、しかも、その場で勝てばいいのだ、人間は決して人間に服従しない、奴隷でさえ奴隷らしい卑屈なシッベがえしをするものだ、だから、人間にはその場の一本勝負にたよるほか、生き伸びる工夫がつかぬのだ、大義名分らしいものを添えていながら、努力の目標は必ず個人、個人を乗り越えてまた個人、世間の難解は、個人の難解、大洋は世間でなくて、個人なのだ、と世の中という大海の幻影におびえる事から、多少解放せられて、以前ほど、あれこれと際限の無い心遣いする事なく、いわば差し当っての必要に應じて、いくぶん図々しくふるまう事を覚えて来たのです。

と、自己中心主義が進むのであるが、その反面そのことによる罪意識に悩まされることとなり詩の引用となったのである。^{註2}

「太宰治」と佛教とのかわり

なお、このところで「世間とは個人ではないか」の「世間」を佐古純一郎氏は戦後の太宰の作品を注意深くながめた上で、^{註3}

制度化された家のことである。もっと俗っぽい言葉であらわすなら身内ということである。……

として、「社会と個人」を否定しているが、作品の前後の文を繰り返して読めると、「個」と「全」の問題であり、矢張り「全」即「社会」とみた方がよいのではなからうか。

註1 「論註」曇鸞・日本思想大系11「親鸞」(岩波書店)

註2 ルバイヤットの詩。

註3 「太宰治論」佐古純一郎(審美社)

○ルバイヤットの詩と宗教的实践

「第三の手記」の中にルバイヤットの詩の引用があるが、要するに、「人間は情慾の種子を植えつけられた許りに背負い切れぬ罪惡に悩まされているが、この世は虚仮なんだ。だから生身の喜びを禁じるのは大嫌い。」と、主人公は心から詩を通して叫んでいるのである。この叫びは、世間一般の人が、心に実なく、名利にとらわれ、いつわり、かざり、へつらいの心のみでまこと、この心がない。いくらうわべを飾ってもいわゆる佛教の凡夫であり、心口各異・^{註1}言念無実である。^{註2}内心は虚仮不実・煩惱のかたまりだから、もう悪あがきはやめて、凡夫は凡夫のまま正直に生

身の喜びのままに生きたいと希求しているのである。つまり、自分を含めた世間一般が如何に心の底まで虚仮不実であるかを知らされ絶望した時、作者太宰治は主人公を通して「生身の喜びを禁じるのは大嫌い」と叫ばざるをえなかったのである。だが、この一切を投げ出した時の真実の心が主人公を救うのではなからうか。親鸞は、真実心——至誠心に達した時神的な働きにより弥陀に救済され往生^{註3}すると説いているから、この点でも太宰治は親鸞と類似しているとみていいのではなからうか。

次に「人間は情慾の種子を植えつけられた許りに」背負い切れぬ罪惡に悩まされているというような意味の表現であるが、この「情慾の種子を植えつけられた」ということは「原罪意識」とみてよいのではなからうか。この原罪意識については、この詩の前でも触れており、既に菊田義孝氏^{註4}も指摘しているように、「第二の手記」の中で作者は主人公を通して、

人間の心には、もっとわけのわからない、おそろしいものがある。

慾、と言っても、言いたらない、ヴァニティと言っても、言いたらない、色と慾、ところ二つ並べても、言いたらない、何だか自分にもわからぬが、人間の世の底に、経済だけでない、へんに怪談じみたものがあるような気がし……

と述べ、さらに、

また、犯人意識、という言葉もあります。自分は、この人間の世の中において、一生その意識に苦しめられながらも、しかし、それ

は自分の糟糠の妻のごとき好伴侶で、そいつと二人きりで佗びしく遊びたわむれているというのも、自分の生きている姿勢の一つだ。たかもしれないし、また、俗に、脛に傷持つ身、という言葉もあるようですが、その傷は、赤ん坊の時から自然に片方の脛にあらわれて、長ずるに及んで治癒するどころか、いよいよ深くなるばかりで、骨に達し、夜々の痛苦は千変万化の地獄とは言いながら、しかし、（これは、たいへん奇妙な言い方ですけど）その傷は、次第に自分の血肉よりも親しくなり、その傷の痛みは、すなわち傷の生きていく感情、または愛情の囁きのようにさえ思われる……

と述べている。すなわち、キリスト教的にいうならば、万物の創造主たる神が固く禁じなされた——「禁断の木の実」を神によって造られた人間——アダムとイヴが食べたその時（原罪——「わけのわからない・へんに怪談じみたもの」「犯人意識・脛に傷」）から現代にいたるまで多くの罪を背負って人間は生き続けている。その人間が「善だ悪だ罪だ罰だ」といって「呪われるばかり」にやかましく騒ぎたてて、悪をしりぞけ善に向かえ悪に走るは罪だ罰だといって神の方へ近づくことを勧めるが、しかし罪・悪を人間からなくすれば人間が人間でなくなるのではな

いか。
すなわち、人間が自己を否定した時「神」に近づくが、そのかわりに人間的存在はなくなるのだ。人間が人間である——人間存在を認めようとするならば、人間が自己を肯定し神に背を向け神を否定することにな

るのだ。そのことは、天国への道をとざし、地獄への道を歩むことなのだ。が、しかし人間が人間として生きたいならば、自己を否定することは到底出来ない相談である。たとえば、「われは異端者」といわれようとも「生身の喜びを禁じる」ような、「そんなの大嫌い」とわたしにいわたのである。だが、ここには、このような生身の人間であります、私たちの罪を背負って下された十字架の神の救いの手を信ずるこの私を、何卒救うて下さいという願いがこめられて、次の文章へと作品は展開されているのではなからうか。

このことは、親鸞が、われわれ人間は誰しも佛になりたい、仏に近ずきたいと願うが、凡夫の悲しさ煩惱を断ち切ることは出来ない。それでは、永遠に凡夫は救われない。そこで、人間を佛へ向わしめる他の力が必要である。「他の力」それが、われわれ凡夫に代って修行して開かれた「念佛」であり、その念佛救済を信ずることだといっているが、この親鸞の心と通じるのではなからうか。

註1 「心口各異」といふは、こころとくちにいふことみなをののことなり。
り。「唯信鈔文意」(法要) 親鸞

註2 「言念無実」といふは、ことばとこころのうちと実ならじといふなり。
実ほまことといふことばなり。(同上)

註3 「教行信証 信巻」 親鸞。

註4 「太宰治と罪の問題」 菊田義孝 (審美社)

「太宰治」と佛教とのかわり

〇三願転入と人間失格

もう一度この作品をはじめから見直しながらまとめてみると、世間の人びとは偽善と不信の中にそれさえ気づかず生活している、そんな人間が難解でそんな社会が私に不安と恐怖を与えた。そこで主人公葉蔵は「道化」を演ずることにしたというのであるが、結局この「道化」が作品「人間失格」の重要な *factor* (要素) となるのである。これを柳田知常^{註1}氏は、

「油汗流してのサーヴィスでした。」(第一の手記)の一節は、その道化を演ずる己れの心理の説明である。その心理を解る人には解って欲しいために書いた訴えである。(中略)人間における「道化」という事の意義を捉えて、あそこまで追及したことは、太宰の大きな誠実によるものだが、その「道化」の位置づけにおいて、太宰はあやまっていたと思う。その作品においても、実生活においても。

と述べて、さらに、「私を本当の姉だと思っであててくれていいわ。……いいやな女に奉仕をして——」(第二の手記)を引用して、

葉蔵は一体何をしているのだ。道化という役をふられたがためにふられたと思ひ込んだがために、思ひこむことが好都合であったがために、読者の前で演技をしているのだ。道化を演じながら、それを嘆いて見せる道化役。果てしがない。そこに「人間失格」のおさ

え切れない不愉快の源がある。「そこにこそ、太宰の真の悲劇があったのだ。それが解らぬお前は所詮太宰とは無縁の徒だ。」——そういう声が、執拗にまだ私の耳にひびいて来る。私はその声にもう耳を貸すまいと思う。

と述べているが、どうだろうか。

「人間失格」の「道化」という行為は、演技する主人公（——作者太宰治）個人の意識の筋書きでなされるのであって、規定的に外的な形でなされるのではない。この場合の個人意識には社会のしくみそのものが内在していることはいうまでもない。しかも「道化」というものが、山口昌男^{註2}氏の、

道化が、日常生活を脅かすのはその「異化」的演技によって、慣習化された世界、固定の論理によって支配された世界から、限定された因果の連鎖から、人を解き放って自由な連想、新しい想像力の回路の形成のために世界を構築しなおすためである。

とするならば、主人公の目からみた世間の異常さ（清く明るくほがらかなる不信の例が、人間の生活に充満している）の習慣化・精神の怠惰を脱却するために、狂言の太郎冠者のような「さかしま^{註3}」の振舞をして聖なるものを嘲弄し、旧来の慣習を破り、挑発的に「道化」という行為によって新しい精神新しい人間存在の意識を生みだすためのものであったといえよう。

くどくどしいようだが、主人公は「道化」によって、「難解で晦渋で

戦慄を覚える社会」その社会からくる不安を exclude（除く）ことを考えたのであるから、「道化」によって日常世界を構成している論理（偽瞞・虚偽の社会）を Violation（侵犯）し顛倒させ活性化させることによって人間らしい人間社会、すなわち「人間的理想界」を希求したのである。もちろん顛倒させるといっても、反社会的反体制的なものを背景にしたものではなく単なる「異形の者」であることはいうまでもない。

その「人間的理想界」を願求するために、自己中心主義的に世間の人びとを見、考え、自主独立的な個人として行動し、自分の考える世界は盤石と考えていたが、そのことが「人間的理想界」願求の道につながらず、逆に人間存在の Foundation（根底）にある矛盾が重々しくのしかかって来た。そこではじめて盤石と思いこんでいた脚下を顧みて自己擬視（自分を疑いエゴイストであることを知る）をしたのである。

だが、脚下をみればみるほど汚い社会という気持が熾烈となり、丁度この頃主人公は汚いはだかの絵などを描いていたので、それにルビヤットの詩などを書き入れ、その詩を通して「この世は虚仮なんだ」「煩惱熾烈の虚偽・偽善の人の集まりだ」と叫び、「生身の喜びを味わいたい」と願うようになるのである。その後交際していた処女性の美しさを持ったヨシちゃんと逢い結婚しようと思っていたが、その歡樂も、

そこから部屋の中が見えます。電気がついたままで、二匹の動物がいきました。

自分は、ぐらぐら目まいしながら、これもまた人間の姿だ、これもまた人間の姿だ、おどろく事はない、など劇しい呼吸と共に胸の中で吹き、ヨシ子を助ける事も忘れ、階段に立ちつくしていました。

堀木は、大きい咳ばらいをしました。自分は、ひとり逃げるようにまた屋上に駆け上り、寝ころび雨を含んだ夏の夜空を仰ぎ、そのとき自分を襲った感情は、怒りでも無く、嫌悪でも無く、また悲しみでも無く、もの凄まじい恐怖でした。それも、墓地の幽霊などに対する恐怖ではなく、神社の杉木立で白衣の御神体に逢った時に感ずるかも知れないような、四の五の言わさぬ古代の荒々しい恐怖感でした。自分の若白髪は、その夜からはじまり、いよいよ、すべてに自信を失い、いよいよ、ひとを底知れず疑い、この世の営みに対するいっさいの期待、よろこび、共鳴などから永遠にはなれるようになりました。

となつて、不幸のどん底に落されてしまい、「白道」を彷徨するのである。主人公はこの不幸のどん底に落され、絶対絶命の場、すなわち「白道」に立って、はじめて至心から「無垢の信頼は罪なりや」と神に問いかけ神を求めるようになるのである。が、この時の至心は外面だけで、心の中には虚仮不実の心が少し萌していたようである。

神に頼ろうとするのであるから、頼ろうすることは自主的独立的な個人としての自己の否定であり、自己の無力性の悟りでもある。しかし、その自己否定・自己の無力性に徹することすら、己れに執着してい

る証拠なのである。そのことに主人公が気がついた時、至誠心からすべてを神に任せて「一切は過ぎてゆきます」ということばになったのである。この達者としての達言「一切は過ぎてゆきます」は、

譬如駛流水 流流無絶已

二俱不相知 諸法亦如是

(華嚴經)

のはじめの方に通じており、この世が「三界虚偽唯心所作」(起信論)で、生死に流転しつつある一切の迷いの世界の実態は、虚偽であり、それは凡人の妄心によって造られたものであり、その中であってすべてのものが水のように過ぎ去ってゆく、孔子が「逝者如斯乎」と川上にあつていったように葉蔵は思ったのである。

佐古純一郎氏は、

その絶望の中から「信じるところに現実がある」という信に轉身することは、所詮能わぬことだったにちがいない。もし、人を信じる能力に完全にひび割れが入ってしまった自己がなお、人を信じる能力を自己のうちにとりもどしうるためには、裏切り者である自己をそのままにゆるして、そこから更に「信じるところ」に開かれる現実に向わしめてくれる、転身ではない新生がどうしても要請されてくるであろう。太宰はそのような新生をイエス・キリストの愛のうちに求めようとした。それだけのことは、はっきりといいきってよいだろうと私は考える。

と述べているが、前述したことから考えて私はむしろこれは、「教行信証」行巻の「三願」転入に近いと考えたい。

次に「人間失格」は「人間としての失格」ではなく、「人間失格だという自己否定」による「人間的存在の肯定」であり、いわばこの世の不満足からせめて正しい満足できる人間的世界にしたい住みたいという儚い凡人の欲求を、いろいろな矛盾のある「地獄」の世界からの出離^{注5}いわゆる「三界出離」によって達したいが、凡夫の悲しさ「三界出離」は出来ない。だから「人間失格」のままの——生身の私を救って下さいという願いをこめた「人間失格」であり、いわばいつまでたっても出離できない「凡夫」即「人間失格」と考えてよいのではなからうか。

註1 「作家と宗教意識」 柳田知常（緑地社）

註2・3 筑摩叢書第55「道化の民俗学」山口昌男（筑摩書房）

註4 「太宰治論」佐古純一郎（審美社）

備考 （引用した本文は「角川文庫 人間失格・桜桃太宰治」（角川書店）に拠った）

註5 万民徳用。

〇おわりに

「はじめ」に述べたように「人間失格」と佛教とのかわりを明らかにしようとしたが、まだ佛教そのものを充分研究していない私が忽忽

にまとめるには無理であったようだ。今後識者の教示を得て再考してみたいと思っている。しかし、私はこの草稿をまとめるに当って、星野之豊氏の「浄土の哲学」を正・続併せて読み、大いに助けられたことを感謝すると共に、佛教の一部分を学ぶことができたことを喜び擱筆したい。